

A FORGOTTEN CONTROVERSY: THE POLITICAL DISCUSSION
ON THE SO-CALLED 'EDICT OF MILAN' IN 1913 IN SPAIN

Una polémica olvidada: el debate político en torno al «Edicto de Milán» en España durante el año 1913*

Esteban Moreno Resano

Universidad de Zaragoza

estmores@unizar.es - <https://orcid.org/0000-0003-4641-5132>

Fecha recepción 11.03.2018 / Fecha aceptación 09.09.2018

Resumen

La conmemoración del 1600 aniversario de los acuerdos de Milán en 1913 dio lugar en España a una encendida controversia entre los partidarios de las políticas laicistas y los defensores de la confesionalidad católica del Estado español de la Restauración, comprendida en la Constitución de 1876. Esta polémica estuvo alimentada por las políticas favorables al laicismo al igual que por la jerarquía eclesiástica, que trataba de conservar sus privilegios jurídicos.

Palabras clave

Cuestión constantiniana, Historiografía, España, Restauración.

Abstract

The commemoration of the 1600th anniversary of the Milan agreements in 1913 caused a heated discussion between the supporters of laicism and the defenders of the Catholic confession of the Spanish State under the Bourbon Restoration, as enshrined in the 1876 Constitution. The controversy was fostered both by secular politics and by the Church, which aimed to preserve its judicial privileges.

Keywords

The Constantinian question, historiography, Spain, Restoration.

* Este artículo ha sido realizado gracias a la participación de su autor en el grupo de trabajo del proyecto de investigación HAR2016-77003-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en el Grupo Hiberus, financiado por el Gobierno de Aragón.

EL PROPÓSITO DE ESTE TRABAJO ES EL ANÁLISIS HISTORIOGRÁFICO del debate político e intelectual que se desarrolló en la prensa, y, en general, en la vida pública española, a lo largo del año 1913 a propósito de la conmemoración de la suscripción en 313 del impropriadamente llamado «Edicto de Milán». Este documento (en realidad, una *epistula* imperial) recoge los acuerdos alcanzados entre Constantino y Licinio que reconocían la libertad de culto a todos los ciudadanos del Imperio romano¹. Aunque las distintas opiniones hicieron referencia, directa o indirecta, al mismo, el eje argumental de las discusiones se centró en la defensa de un modelo de Estado confesional o laico, y, por extensión, de la influencia, positiva o negativa, de la Iglesia católica en la sociedad².

1. Sobre las dos versiones conservadas de los acuerdos de Milán, véase: T. Christensen, “The so-called Edict of Milan”, *Classica et Mediaevalia*, 35, 1984, 129-175.

2. Aunque la actualidad la historiografía emplea los términos «confesionalidad» o «laicidad» al igual que «secularización», adoptados de la sociología histórica, es preciso destacar que no aparece en los textos de la época, fueran de naturaleza jurídica o literaria. Hoy se comprende como «secularización» el proceso de aminoramiento de la influencia de la religión de los medios e instituciones públicas y su relegación al ámbito privado de los ciudadanos. Véase al respecto: O. Chadwick, *The Secularization on the European Mind in the Ninetenth Century*, 1ª ed., Cambridge, 1975; R. K. Kent, *Towards a Theory of Secularization*, 1ª ed., Storrs, 1978; K. Dobbelaere, “Secularization: A multi-dimensional concept”, *Current Sociology*, 29, 1981, 1-213; O. Tshannen, *Les théories de la sécularisation*, 1ª ed., Genève, 1992; H. McLeod, *Secularization in Western Europe, 1848-1914*, 1ª ed., London, 2000; R. Remond, *Religion et société en Europe: la sécularisation aux XIXe et XXe siècles, 1789-2000*, 1ª ed., Paris, 2001; G. Alonso, “La secularización de las sociedades europeas”, *Historia Social*, 46, 2002, 137-157. Baubérot, atribuyó distintos valores a las voces «secularización» y «laicización», al considerar que el primero se refiere a la desvinculación de la religión de las instituciones y de la sociedad y el segundo, a los conflictos derivados de ese fenómeno, cf. J. Baubérot, “Laïcité, laïcisation, sécularisation”, en A. Dierkens (ed.), *Pluralisme religieux et laïcités dans l’Union Européenne*, 1ª ed., Bruxelles, 1994, 9-17. Tampoco están claras las diferencias entre «laicismo» y «laicidad», si bien, dentro de la común dirección secularizadora, se acepta que el «laicismo» es más agresivo en sus planteamientos que la «laicidad». En efecto, el diccionario de la Real Academia Española distingue «laicismo» de «laicidad», entendiendo la primera palabra como «doctrina que defiende la independencia del hombre y de la sociedad, y más particularmente, del Estado, de toda influencia eclesiástica o religiosa» y la segunda como «el principio que establece la separación entre la sociedad civil y la sociedad religiosa». No obstante, en consideración del uso que se hace de estas palabras, cabría también comprender «laicidad» como la cualidad que distingue a las instituciones que establecen la división entre gobierno y las jerarquías religiosas y como «laicismo» la actitud de quienes propugnan la laicidad. Estos conceptos, que todavía están siendo discutidos, eran tan ajenos al mundo antiguo como eran extraños para los autores que participaron en el debate acerca de las relaciones entre la política y la religión que estableció el «Edicto de Milán». Para ellos, por lo que se deduce

El papa Pío X había instado a todos los católicos a celebrar con un jubileo en 1913 el 1600 aniversario de los pactos entre los dos emperadores. Con tal ocasión, el 23 de febrero de ese año (una fecha destacada en el calendario litúrgico antiguo, previa al inicio de la Cuaresma, el sábado de la semana de Quincuagésima), el pontífice romano dirigió a los feligreses italianos que habían acudido a Roma para recibir su bendición un discurso en el que hacía constar el marcado significado político de la conmemoración: la Iglesia debía reclamar de nuevo la libertad que le correspondía por derecho, y que, como tal, debía ser reconocida por los gobernantes cristianos. El discurso papal era definidamente contrario a los planteamientos políticos liberales, en la línea de la encíclica *Pascendi Dominici gregis* de 1907³. Según Pío X, los políticos de orientación progresista habían apartado a los cristianos de sus cargos o impedido su promoción, habían vetado la enseñanza del catecismo en las escuelas, habían descalificado a los periodistas católicos e incluso habían impuesto límites a manifestaciones religiosas fuera de las iglesias como eran las procesiones. Era obvio que los términos del discurso se referían de modo singular al Reino de Italia, cuya política, a ojos del pontífice, estaba controlada por la masonería⁴. Pero todavía debió de incomodar más, dentro y fuera de Italia, la carta apostólica del 18 de marzo que declaraba jubilar el año 1913, dirigida a todos los católicos. En ella, pontífice mostraba su preocupación por la amenaza de la paz a nivel mundial cuando se fraguaba el comienzo de la Gran Guerra. Este documento, inspirado por su Secretario de Estado, el cardenal español Merry del Val, instaba a los fieles a practicar el apostolado para erradicar las herejías, lograr la concordia entre los príncipes cristianos y la paz y la unidad de toda la Iglesia, dentro de una línea política vaticana de recuperar la influencia política y social de la jerarquía católica en los Estados modernos⁵. En efecto, ya desde el año 1912 y hasta finales de 1913, el papado había puesto en marcha una estrategia de movilización política en Italia de los católicos, con vistas a que éstos reclamaran, en palabras del cardenal Ferrari, «non tolleranza, ma libertà»⁶. Por otra parte, frente al laicismo del Reino

de sus artículos y discursos, la confesionalidad o laicidad del Estado no era una cuestión sociológica, sino, más bien, de derecho.

3. Véanse los documentos papales citados en: U. Bellocchi, *Opere dei papi. Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740, VII. Pio X (1903-1914)*, 1ª ed., Città del Vaticano, 1999. Sobre la encíclica en cuestión y su contenido, cf. S. Hibbs, “La crise moderniste en Europe et en Espagne: la difficile coexistence de l’Église et des libertés modernes (1878-1910)”, en D. Bussy Genevois (ed.), *La laicización a debate. Interpretación, prácticas, resistencias (España, Italia, Francia, América Latina). Siglos XIX-XXI*, 1ª ed., Zaragoza, 2011, 227-248.

4. S. Tavano, “Aquileia nelle celebrazioni costantiniane del 1913”, en G. Cuscito (ed.), *Costantino il Grande a 1700 anni dall’Editto di Milano*, Trieste, Editreg, 2014, 63-80 (esp. 63).

5. *Acta Apostolicae Sedis. Annus V. - Vol. V. Die 18 Martii 1913, N° 4*. Véase al respecto: D. Menozzi, *La Chiesta cattolica e la secolarizzazione*, 1ª ed., Torino, 1993, 136; J. Andrés Gallego, “El Edicto de Milán: arqueología de la *Vida de Constantino*”, en J. R. Carbó García (ed.), *El Edicto de Milán: perspectivas interdisciplinarias*, 1ª ed., Murcia, 2017, 13-86, en p., 15.

6. *Osservatore Romano*, del 9 de diciembre de 1913. Cf. S. Tavano, “Aquileia...”, *op. cit.*, 75. Véase también, sobre la movilización de los católicos en Italia, el artículo de Bressan. Cf. E. Bressan, “El centenario del 1913

de los Saboya, la Iglesia encontró en el Imperio austrohúngaro el perfecto modelo contemporáneo de monarquía católica, dado que actuaba como protector de la Iglesia romana⁷.

El papa trataba de conseguir con el aniversario constantiniano la movilización de los católicos activos en la política italiana y reivindicar el papel mediador de la Santa Sede en los conflictos diplomáticos que anunciaban el comienzo de la Primera Guerra Mundial. Para ello, los textos del pontífice recordaban el carácter constitutivo de la ley constantiniana a título de edicto y su carácter beneficioso para la humanidad, pues del abandono de la idolatría se había deducido la adopción de leyes y costumbres acordes con los principios de justicia y caridad⁸. Es preciso observar en este punto que, aunque los documentos pontificios se refirieran en todo momento al «Edicto de Milán», los acuerdos milaneses fueron publicados no en forma de edicto, sino de carta imperial. En todo caso, el carácter de edicto que le atribuía el papa reforzaba la autoridad del documento constantiniano y, en virtud del mismo, la Iglesia asumía el derecho a reclamar la libertad que sus disposiciones le otorgaban y exigía a los gobernantes modernos su reconocimiento jurídico⁹.

De acuerdo con las directrices pontificias, las diócesis españolas se aprestaron a realizar durante el referido año festejos de diversa índole, que recibieron el nombre de «Fiestas Constantinianas». Estas manifestaciones conmemorativas se concretaron en el oficio de misas solemnes seguidas de *Te Deum*, la edición de certámenes florales, concursos literarios y ciclos de conferencias, que, preferentemente, tuvieron lugar en el mes de mayo, haciéndolas coincidir con la festividad de la Invención de la Santa Cruz, el día tres de mayo, y su octava¹⁰. Con ellas, episcopado español aprovechó para reivindicar la particular relación jurídica de la Iglesia católica con el Estado español.

Las relaciones entre el Estado y la Iglesia eran tensas en 1913. La Constitución Española de 1876 declaraba en su undécimo artículo que «La Iglesia católica, apostólica romana es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros». La carta magna canovista admitía las libertades de conciencia, de expresión y de práctica religiosa (siempre que no contraviniera la «moral cristiana»), si bien prohibía los cultos públicos de cualquier otra con-

e la Settimana Sociale di Milano su *Le libertà civili dei cattolici*», en R. Macchioro (ed.), *Costantino a Milano. L'editto e la sua storia (313-2013)*, 1ª ed., Roma, 2017, 507-520.

7. S. Tavano, «Aquileia...», *op. cit.*, 65-68; J. Andrés Gallego, «El Edicto...», 19.

8. *Op. cit.*: (...) *edictum a Constantino imperatore in Mediolano promulgatum ...; ex eo die potiora semper in humani generis societatem contulit beneficia*. El pontífice se refería al mismo como *editto salutare* en el discurso del 23 de febrero de 1913.

9. *Ai fedeli convenuti a Roma in occasione del XVI Centenario dell'Editto di Costantino*: «(...) noi in tanto vantato progresso di civiltà e in tanta luce di scienza dobbiamo per la Chiesa reclamare indarno anche dai Governi cristiani quella libertà, che essi medesimi riconoscono, o dovrebbero riconoscere, necessaria allo svolgimento della sua azione soprannaturale sulla terra».

10. Sobre la celebración de las *fiestas constantinianas* en España, de acuerdo con las singularidades de cada región, véase: V. Serra de Manresa, «L'Esglesia de Catalunya i les festes constantinienes de 1913. La commemoració eclesial de l'edict de Milà (313)», *Revista de Teologia de Catalunya*, 38, 2013, 231-246.

fesión que no fuera la católica¹¹. Sin embargo, la deriva secularizadora de la República Francesa había prevenido al episcopado español ante cualquier iniciativa de los gobiernos en esa misma dirección¹². Además, los obispos contaban con el ejemplo de los exitosos resultados obtenidos en Bélgica en términos de influencia política gracias a la política de negociación y mutuo apoyo entre el gobierno de dicho país y la Santa Sede¹³.

La llamada «Ley del candado» promovida por Canalejas, que impedía el establecimiento de nuevas comunidades religiosas en España, había incrementado la tensión. En enero de 1913, los obispos y superiores de los institutos habían aceptado la aplicación de la norma, después de obtener la promesa de que el Gobierno negociaría con la Santa Sede las futuras aperturas de conventos. Sin embargo, el episcopado se alarmó cuando el Consejo de Ministros reunido el 5 de marzo planteó suprimir la enseñanza del catecismo en las escuelas públicas. Finalmente, el gobierno, con un decreto de 25 de abril, se limitó a eximir de la instrucción católica a los hijos de familias de otras religiones. La presión eclesiástica obligó a dimitir a Altamira. Otra cuestión que generó fricciones entre el gobierno y los prelados españoles y una parte importante de la ciudadanía fue el restablecimiento el 28 de junio de la orden de 1906 que regulaba el matrimonio civil¹⁴.

Ante estas innovaciones laicistas, la Iglesia no estaba dispuesta a renunciar a sus privilegios (reconocidos en la Constitución de 1876), comenzando por la confesionalidad del Estado. No obstante, el episcopado tampoco quería enfrentarse al gobierno, ya que éste la sostenía económicamente¹⁵. Pero ni la jerarquía católica ni los fieles de la Iglesia eran grupos homogéneos, lo cual explica la escasa eficacia de la intervención del clero en cuestiones políticas. El arzobispo primado de Toledo, el cardenal Sancha y el obispo de Madrid, Salvador y Barrera (luego arzobispo de Valencia), trataron de negociar con los gobiernos liberales, distanciándose de grupos católicos radicales, como los integristas liderados por Ramón Nocedal¹⁶. Otros obispos, como el arzobispo de Sevilla, Marcelo Spínola, trataron de organizar a sus fieles en ligas políticas, superando las diferencias entre partidarios de las dos ramas bor-

11. W. J. Callahan, *The Catholic Church in Spain, 1875-1998*, 1ª ed., Washington, 2000 (Cito la traducción castellana: Barcelona, 2003), 36-38; R. Sánchez Ferriz, “Libertad religiosa y ciudadanía en las constituciones españolas del siglo XIX”, en M. Suárez Cortina (ed.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea. III Encuentro de Historia de la Restauración*, 1ª ed., Santander, 2001, 121-144, esp. 141-144; M. Suárez Cortina, *Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España contemporánea, 1808-1936*, 1ª ed., Cuenca, 2014, 97-98.

12. B. Pellistrandi, “Espagne 1890-1910: des évêques face à la laïcité et à la sécularisation”, en D. Bussy Genevois (ed.), *La laicización...*, op. cit., 249-260. Sobre la política secularizadora en Francia, véase: J. Lallouette, *La République anticléricale: XIXe.-XXe. siècle*, 1ª ed., Paris, 2002.

13. V. Vieane, *Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pious IX (1831-1859). Catholic Society and Politics in the XIXth Century Europe*, 1ª ed., Leuven, 2001.

14. J. Andrés Gallego, *La política religiosa en España. 1889-1913*, 1ª ed., Madrid, 1975, 411-412.

15. W. J. Callahan, *The Catholic Church...*, op. cit., 40-41, 70. Véase también sobre las relaciones entre el Estado y la Iglesia en la Restauración: A. Martínez Esteban, *Aceptar el poder constituido. Los católicos españoles y la Santa Sede en la Restauración (1890-1914)*, 1ª ed., Madrid, 2006.

16. W. J. Callahan, *The Catholic Church...*, op. cit., 70.

bónicas¹⁷. Por otra parte, el alejamiento de los gobiernos liberales centralistas de la Iglesia fomentó la aproximación de los creyentes tradicionalistas en los nacionalismos periféricos¹⁸. El mejor ejemplo de ello se encuentra en la movilización regionalista del clero catalán encabezada por el obispo de Vic, Torras y Bages, que reivindicaba una mayor autonomía organizativa para sus diócesis¹⁹. El episcopado trataba de intervenir en política, pero lo hacía tan desunido como los feligreses. No obstante, las relaciones entre el Estado y la Iglesia eran un asunto de primer orden político en la época de la Restauración. Era impensable entonces la autonomía de ambas instituciones. De aquí que la prensa, al igual que los actos públicos, acogieran respectivamente en sus páginas y sesiones la discusión en torno a la laicidad o confesionalidad de los organismos públicos. Estas manifestaciones fueron una respuesta a la situación de las relaciones entre el gobierno español y la Iglesia, promovidas desde el episcopado, se inscriben dentro de un programa de fomento de lo que se ha llamado «cultura de la movilización» católica²⁰. Las «Fiestas constantinianas» del año 1913 proporcionaron al episcopado español la ocasión idónea para organizar una consistente protesta contra las medidas planteadas por el Gobierno español.

Numerosos periódicos daban voz a los distintos sectores eclesiásticos. Desde ellos, los obispos, por medio de las editoriales y artículos de opinión, trataban de influir en la ciudadanía para que exigiera a los políticos la adopción de políticas ajustadas a las recomendaciones papales²¹. No obstante, los defensores del reconocimiento de la Iglesia como religión oficial del Reino de España expusieron sus ideas preferentemente, no en la prensa, sino, sobre todo, en conferencias. Por medio de los discursos, la Iglesia no sólo difundía sus doctrinas entre sus fieles, sino que también, en abierto pulso al gobierno, exhibía su influencia social congregando a los fieles en actos públicos con ocasión de las «Fiestas Constantinianas». Claramente, ciertos sectores eclesiásticos buscaban movilizar a la opinión pública contra la política religiosa española. Estas manifestaciones fueron replicadas en artículos de opinión por parte de los partidarios de las políticas laicistas o incluso anticlericales. Estos artículos de opinión

17. W. J. Callahan, *The Catholic Church...*, *op. cit.*, 71.

18. Fr. Lannon, “1898 and the Politics of Catholic Identity in Spain”, en A. Ivreigh (ed.), *The Politics of Religion in an Age of Revival*, 1ª ed., London, 2000, 56-73.

19. C. Martí, “Torras i Bages: el regionalisme, un *antitipus* ético-històric del sistema de la Restauració”, *Revista Catalana de Teologia*, 12, 1987, 141-163.

20. J. de la Cueva Merino, “Clericalismo y movilización católica durante la Restauración”, en J. de la Cueva Merino y Á. L. López Villaverde (eds.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la Restauración a la Transición*, 1ª ed., Cuenca, 2005, 27-50, en particular, 44.

21. J.-M. Desvois, “Las fuerzas de resistencia en la prensa. De *La gaceta del Norte* a *El debate* (1901-1911)”, en J. L. García Delgado (ed.), *España entre dos siglos (1875-1931). Continuidad y cambio. VII Coloquio de Historia de España dirigido por M. Tuñón de Lara*, 1ª ed., Madrid, 1991, 235-247; I. Sánchez Sánchez, “El pan de los fuertes. La «buena prensa» en España”, en J. de la Cueva Merino y Á. L. López Villaverde (eds.), *Clericalismo...*, *op. cit.*, 51-105.

fueron un eficaz medio de divulgación del estado de la cuestión constantiniana, en aquel momento fuera del ámbito académico en España²².

Sin embargo, a comienzos de 1913, todavía no habían comenzado las fricciones. En principio, se asumía que, tal y como establecía la Constitución española vigente, el Estado protegía y deparaba un trato privilegiado a la Iglesia Católica. En 1912, el rey Alfonso XIII, se adelantó a la celebración del jubileo auspiciando la convocatoria de un concurso de ensayos, estableciendo que el argumento sobre el que debían realizarse los trabajos era «la paz dada a la Iglesia por Constantino y la alianza de los dos poderes, eclesiástico y civil», que «fomentan el legítimo progreso de los pueblos y la opresión a la Iglesia lo retrae»²³. En ese sentido se pronunció el diario ABC el día 9 de enero de 1913, fecha en la que publicó un artículo redactado por su corresponsal en Roma, Franco Franchi. El periodista, que advertía, en primer lugar, de la impropiedad de hablar de «Edicto de Milán», instaba a celebrar el centenario de los acuerdos en materia de política religiosa alcanzados por Constantino y Licinio en 313. Dejando al margen las apreciaciones de carácter historiográfico, Franchi concluyó su contribución señalando que el emperador había reconocido el cristianismo como «religión de Estado»²⁴. Los términos empleados por el periodista italiano demuestran que su artículo defendía que la religión católica tenía que ser protegida por el ente público, pero también que debía depender del mismo, cuando menos, desde el punto de vista material. Nadie cuestionó este planteamiento entonces.

La situación cambió completamente dos meses después, cuando los obispos españoles habían sido enterados de los proyectos secularizadores de la enseñanza pública impulsados por el gobierno de Romanones, comenzando por la propuesta de limitar la instrucción en el catecismo católico a los hijos de familias católicas. Las nuevas circunstancias dieron lugar a un cambio en los discursos eclesiásticos. Cinco días después de que Pío X se dirigiera a los fieles italianos en Roma, el miércoles de ceniza de 1913, uno de los más destacados prelados españoles, el Obispo de Madrid y Alcalá de Henares, José María Salvador y Barrera, envió a sus fieles una carta pastoral en la que asimilaba la política secularizadora de Romanones con las persecuciones del Imperio romano²⁵:

Esto que sucediera entonces, se ha venido repitiendo sin excepción hasta nuestros días. La Iglesia no ha dejado de ser combatida, pero cuenta sus victorias con el número de sus combates. (...) Y nunca nos parece oportuno este recuerdo en los momentos actuales, en que la malicia de los hombres parece no perdonar medio alguno para intentar la destrucción de la Iglesia. (...).

22. M. Romero Recio, “Historiografía de la Antigüedad en España entre 1700 y 1939: tradición y adaptación”, en M. Romero Recio y G. Soria Tomás, *El almacén de la historia. Reflexiones historiográficas*, 1ª ed., Madrid, 2016, 17-38, esp. 29.

23. *El Adalid Seráfico*, 14, 1913, 45-46. Cf. V. Serra de Manresa, “L’Esglesia...”, 234; J. Andrés Gallego, “El Edicto...”, 16.

24. ABC Nº 2766, de 9 de enero de 1913, 5.

25. Sobre esta carta pastoral, véase, P. Ramírez Jerez, “D. José María Salvador y Barrera, obispo, senador y cardenal”, *Isidorianum*, 46, 2014, 437-453, en particular, 441-442.

No, no han de prevalecer las puertas del infierno contra la Iglesia de Cristo, no obstante el empeño del Estado moderno de arrojarla de sus dominios, de restarla su influencia bienhechora en las leyes y en las costumbres, y hasta de prohibirla, lo que parece inaudito, el libre y necesario de lo que es de su propio y exclusivo patrimonio: la caridad. (...). Tiempos son, en verdad, difíciles los que venimos atravesando, mas no por eso hemos de rendirnos al desaliento²⁶.

Antes, en efecto, aprovechando la celebración de las «Fiestas Constantinianas» había señalado:

La cruz refulgente que viera Constantino, el lábaro glorioso, que, tremolando hasta el último día de los siglos por los brazos robustos de la fe y de la caridad cristiana, y sostenido por las fuerzas invencibles de la esperanza en Dios, llevará tras de sí legiones de creyentes, más fuertes y unidas cuanto más se las combata y persiga²⁷.

Salvador y Barrera había buscado hasta entonces el acuerdo con los políticos liberales²⁸. El empleo de un lenguaje de tono apocalíptico, similar al que aparece en los artículos de orientación integrista de Ramón Nocedal, sugiere que su intención no era otra que presionar al gobierno con la amenaza de movilizar en su contra al electorado católico²⁹. En cualquier caso, como ha señalado De la Cueva, la «cultura de la resistencia» y «del martirio» estaba bastante extendida en los círculos católicos de la España de comienzos de la pasada centuria³⁰. La equiparación de la política secularizadora de la segunda década del siglo XX a las persecuciones que sufrieron los cristianos en el Imperio romano con acentos milenaristas es una idea también que fue también desarrollada por el jesuita alavés Hilarión Gil, en un artículo que apareció en la revista *Razón y fe* de marzo de 1913, aunque con otros matices³¹:

Fingen que todos sus ataques van dirigidos, no contra la Iglesia, sino contra el clericalismo. (...) Francamente, al ver la mayor parte de los poderes de la tierra conjurados contra Jesucristo, (...) al meditar los progresos del indiferentismo religioso y de la incredulidad de las clases intelectuales, al sentir amenazada la fe de la misma niñez por la escuela sin Dios; al ver, en fin, atacadas las posiciones católicas, parece como que el corazón se encoge y ni siquiera se atreve uno a fijar la vista en el porvenir. Especialmente para nosotros, católicos españoles, que somos hoy en día la fortaleza contra la que dirige sus más poderosas baterías la impiedad y la masonería, el

26. J. M^a. Salvador y Barrera, *Fiestas constantinianas. Carta pastoral que el Exmo. e Ilmo. Señor D. José María Salvador y Barrera, obispo de Madrid-Alcalá, dirige a los fieles de su diócesis con motivo de la celebración del XVI Centenario de la paz y libertad de la Iglesia que se conmemora en el presente año*, 1^a ed., Madrid, 1913, 9-10.

27. *Op. cit.*

28. W. J. Callahan, *The Catholic Church...*, *op. cit.*, 70, 78.

29. W. J. Callahan, *The Catholic Church...*, *op. cit.*, 41-42.

30. J. de la Cueva Merino, "Clericalismo...", *op. cit.*, 47.

31. Sobre Hilarión Gil, cf. A. Santos, "Hilarión Gil", en Ch. E. O'Neill y J. M^a Domínguez (eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático II*, 1^a ed., Madrid, 2001, 1728.

horizonte se presenta cerrado y amenazador. (...). Pero no hay que desanimarse. (...) Al ver la tendencia de las asociaciones a organizarse entre sí, tienden a formar grandes asociaciones nacionales, que, relacionadas más o menos entre sí, tienden a formar poderosos centros de acción internacionales (Congresos eucarísticos y marianos, asociaciones principales de misiones...), nos parece poder conjeturar con algún fundamento que el Constantino que ha de hacer triunfar la Iglesia de sus actuales enemigos, (...) ha de ser el espíritu de asociación y organización internacional, o, mejor dicho, católico, siempre bajo la dirección del Vicario de Cristo. (...). De todos modos, lo indudable es que, si bien el horizonte aparece oscuro y preñado de tempestades, volverá a aparecer en el cielo la cruz triunfadora del Salvador, y la Iglesia pasará por encima de sus enemigos, no de otra suerte que la caballería gloriosa de Constantino atropelló las filas de los enemigos en las orillas del Tíber³².

En un artículo inmediatamente posterior a la carta pastoral de Salvador y Barrera y en plena cuaresma (período de máxima concentración de fieles en los actos religiosos), Gil presentaba una imagen más positiva de las expectativas de la Iglesia con relación a la política religiosa española de aquel momento que la esbozada por Salvador y Barrera. Presumía que la victoria estaba próxima. Pero presenta otras diferencias apreciables. En primer lugar, señalaba a quienes consideraba los peores adversarios del catolicismo, a quienes identificaba con liberales vinculados a la masonería³³. Para hacerles frente, proponía una vía de actuación muy concreta, que era el fomento del asociacionismo católico como grupo de presión, a nivel nacional e internacional, movimiento que reconocía como un nuevo Constantino. Además, adoptó un lenguaje belicista, que figura la controversia entre laicismo y confesionalidad como una guerra entre dos bandos enfrentados hasta la definitiva derrota de uno de ellos. Ciertamente, se trataba de un léxico figurado, que de ningún modo llamaba a las armas, sino al empleo de las elecciones para alcanzar el poder y evitar las derivas secularizadoras que parecía haber emprendido el gobierno en 1913³⁴.

La movilización laica que planteaban estos autores tenía como principal fin instigar a los fieles a organizarse políticamente para hacer frente a las iniciativas secularizadoras del gobierno, tal y como había hecho la Iglesia católica en Italia en 1912. Ejemplo de ello fue la constitución de distintas sociedades de católicos, casi siempre integradas dentro de la estructura de Acción Católica. Estas «asociaciones eminentemente políticas», como las definía el sacerdote jesuita Juan María Solá, eran el «más poderoso baluarte» de la Iglesia «contra

32. H. Gil, “El XVI Centenario de la Paz de la Iglesia, 313-1913”, *Razón y fe*, 139, 1913, 277-287, en particular, 286-287.

33. Desde los comienzos de la Restauración, el clero vio en la infiltración de los masones en los partidos liberales la principal causa de las políticas secularizadoras. Cf. Cr. Robles Muñoz, “Iglesia y masonería en la Restauración. En torno a la *Humanum genus*”, en J. A. Ferrer Benimelli (ed.), *Masonería, política y sociedad, II. III Symposium de metodología aplicada a la historia de la masonería española. Córdoba, 15-20 de junio de 1987*, 1ª ed., Zaragoza, 1989, 809-821, en particular, 812.

34. W. J. Callahan, *The Catholic Church...*, *op. cit.*, 100-101.

los avances de la impiedad»³⁵. Particularmente activa fue Juventud Católica, cuyo propósito principal era la celebración de conferencias formativas con vistas a movilizar a los electores contra las medidas laicistas del gobierno³⁶. Aunque, en general, rechazaban la política religiosa del partido conservador, no todos los ponentes fueron igual de virulentos en sus invectivas contra las propuestas legislativas que pasaban por las Cortes ni sus posicionamientos eran similares. De hecho, con la excepción de Solá, los autores católicos aceptaban los términos del artículo 11 de la Constitución de 1876, si bien defendían que la Iglesia católica debía tener una relación privilegiada con el Estado.

Quizás el más exaltado los ponentes que intervinieron en estos ciclos de conferencias fue Juan María Solá (1853-1937). Era profesor de lenguas clásicas en el colegio de los jesuitas de Valencia y, además, había promovido la formación de maestros conforme a las directrices pontificias fundando en 1904 la Congregación del Magisterio Levantino³⁷. Solá era tan buen conocedor de las fuentes antiguas como intransigente en cuestiones de religión³⁸. Su filiación integrista se advierte en tres de sus postulados: el rechazo del artículo 11 de la Constitución de 1876, la supeditación del Estado y la sociedad a la Iglesia y la exigencia de políticas de represión de quienes no aceptaran la religión católica.

Solá fue invitado en marzo de 1913 a dar ofrecer tres ponencias a los miembros de la Juventud Católica de Valencia, de la Liga Católica y de la Defensa Social Católica³⁹. No es casual que fuera él orador principal de estas sesiones. La política valenciana se encontraba muy polarizada después de que el ayuntamiento de la ciudad hubiera estado gobernado por los blasquistas durante diez años, desde 1901 a 1911⁴⁰. Frente a este movimiento político, abiertamente anticlerical, se constituyó en 1903 la Liga Católica, partido que integró a diversos católicos movilizados al margen y en contra del conservadurismo liberal participante en el turno, promovido por los jesuitas y financiado por los terratenientes de la región⁴¹.

Este ciclo de conferencias tuvo lugar en Valencia durante la Cuaresma de 1913, justo cuando se debatía la posibilidad de limitar la obligatoriedad de recibir la catequesis católica en la escuela a los hijos de familias católicas⁴². Siendo él un formador de docentes, preocu-

35. J. M^a Solá, *Política de Dios y gobierno de Cristo. Tres conferencias dadas en la Juventud Católica de Valencia, con ocasión de las Fiestas Constantinianas*, 1^a ed. Madrid, 1913, 4.

36. J. Andrés Gallego, *La política religiosa...*, *op. cit.*, 14-15; F. Montero, "Origen y evolución de la Acción Católica Española", en J. de la Cueva Merino y Á. L. López Villaverde (eds.), *Clericalismo...*, *op. cit.*, 133-159.

37. M. Revuelta González, *Los colegios de jesuitas y su tradición educativa (1868-1906)*, 1^a ed., Madrid, 1998, 83-84; M. Revuelta González, *La Compañía de Jesús en la España contemporánea. Tomo III. Palabras y fermentos (1868-1912)*, 1^a ed., Madrid, 2008, 585.

38. F. de P. Solá, "Juan María Solá Mestre", en Ch. E. O'Neill y J. M^a Domínguez (eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático II*, 1^a ed., Madrid, 2001, 3601.

39. *La Correspondencia de Valencia. Diario de Noticias. Eco imparcial de la opinión y de la prensa*, N^o 15617, de 11 de marzo de 1913.

40. Sobre el blasquismo en la política valenciana, véase: R. Reig, *Blasquistas y clericales. La lucha por la ciudad en la Valencia de 1900*, 1^a ed., Valencia, 1986.

41. R. Reig, *Blasquistas...*, 87-150.

42. J. M^a Solá, *Política de Dios...*, *op. cit.*, 17-18.

pado tanto por la instrucción religiosa del profesorado como de la enseñanza de la literatura clásica, se explica su tono especialmente agresivo. Detrás de su acritud hacia la política laicista de los últimos gobiernos españoles, parece que también está, en la línea de los documentos pontificios, el rechazo hacia la supremacía de los saberes científicos en los programas educativos:

El liberalismo en España ha sofocado el pensamiento español, quitando de las aulas las humanidades y la filosofía; en forma que, todo el que pretenda restaurar la ciencia española, ha de comenzar por asentarla firmemente sobre estos dos cimientos⁴³.

El sacerdote no aceptaba los términos del artículo 11 de la Constitución de 1876 porque, en su opinión, sólo garantizaban una libertad parcial a la Iglesia, y no su protección legal. Dice el jesuita: «(...) la Iglesia pide algo más que potestad civil: pide lo que en derecho le compete, una vez reconocida su personalidad jurídica: pide y reclama protección»⁴⁴. Para ello, interpretaba en clave política las cláusulas de los acuerdos de Milán⁴⁵:

Este reconocimiento abarca dos partes: por una, concede amplia facultad a la Iglesia para desenvolverse y perfeccionarse en todas las esferas de su profunda actividad; y, por la otra, se compromete el Estado a defender ese derecho contra todo aquel que intente violarlo⁴⁶.

El Estado debía, en consecuencia, velar por la libertad de la Iglesia, teniendo en cuenta que Constantino, modelo de todo gobernante cristiano, «no se limitó a librarla de tiranos y opresores», sino que:

(...) tras la libertad externa y material, la guarneció con otra libertad más íntima y necesaria, la libertad interna y sustancial (...). Comprende esta libertad interna tres elementos que integran su ser: la libertad personal, la libertad económica, la libertad de acción⁴⁷.

El Estado tenía, además, la obligación de obedecer a la Iglesia:

43. J. M^a. Solá, *Política de Dios...*, *op. cit.*, 42.

44. J. M^a. Solá, *Política de Dios...*, *op. cit.*, 43.

45. Solá apunta que el texto del “edicto” de Milán no se ha conservado, pues del mismo sólo quedan las copias (a su modo de ver, no del todo fiables) que del mismo aportan Lactancio y Eusebio, con lo cual, en cierto modo, lo invalida como modelo legislativo. Cf. J. M^a. Solá, *Política de Dios...*, *op. cit.*: 11: «Ante todo, hemos de declarar que no se conserva el texto del edicto, ni en griego ni en latín. Todos hablan de él, pero nadie lo ha visto en su original».

46. J. M^a. Solá, *Política de Dios...*, *op. cit.*, 43.

47. J. M^a. Solá, *Política de Dios...*, *op. cit.*, 10.

El Estado es a la Iglesia lo que la hija a la madre: y ¿cuándo habéis oído que los hijos deben a los padres libertad? Débenles acatamiento, obediencia, sumisión, honra, favor, en una palabra, piedad filial⁴⁸.

En aras de esa piedad, Constantino emprendió una política de persecución de los herejes, que Solá justifica así, desde su punto de vista, a partir del derecho natural:

El mal y el error sólo tienen derecho, si así puede llamarse, a ser agarrotados y destruidos de cuajo (...). ¿por qué no hay que castigar a los robadores de la fe, a los matadores de las almas, a los falsificadores de la verdad divina, a los envenenadores de la moral cristiana? Si Constantino no los castigó, desde luego, no fue porque reconociese a los herejes y herejías ningún derecho, (...) sino porque aguardó una coyuntura favorable.

A pesar de la agresividad de los términos (que evocaban la pena de muerte y la destrucción completa), la persecución de los enemigos de la religión católica, según Solá, no debía concretarse en la limitación de las libertades de asociación, pensamiento, imprenta y enseñanza. No obstante, el jesuita señala, como ejemplo de esta política represora, que Constantino: «Mandó, so graves penas, inquirir y averiguar todos los libros heréticos y cismáticos, y que se entregasen a la autoridad eclesiástica»⁴⁹.

Pasada la Cuaresma, los discursos eclesiásticos en torno a la figura de Constantino se moderaron. El acuerdo llegado entre el gobierno y los obispos, sancionado con un real decreto el 25 de abril, en relación con la limitación de la instrucción en el catecismo en las escuelas públicas a los hijos de familias de religión distinta de la católica centró la atención en otros problemas en torno a la secularización. Las nuevas fricciones se produjeron a causa del propósito gubernamental de restablecer la ley que regulaba el divorcio. La preocupación que suscitó esta cuestión en los medios eclesiásticos aparece reflejada en un ensayo histórico, *Beneficios que Constantino reportó a la Iglesia y al Imperio*, que presentó el sacerdote mallorquín José Ignacio Valentí, Doctor en Filosofía y Letras y miembro correspondiente de la Real Academia de la Historia, en un concurso literario convocado por el obispo de Tortosa para la preparación de la festividad de la Invencción de la Santa Cruz. En respuesta al debate político en curso, Valentí señalaba lo siguiente:

Constantino procuró hacer respetar y escudar con su autoridad las leyes de la Iglesia referentes a la indisolubilidad del matrimonio. Sin prohibir positivamente el divorcio, Constantino lo restringió mucho, permitiéndolo sólo en caso de ser extremadamente viciosa la conducta de uno de los cónyuges⁵⁰.

48. J. M^a. Solá, *Política de Dios...*, *op. cit.*, 43.

49. J. M^a. Solá, *Política de Dios...*, *op. cit.*, 48-49.

50. J. I. Valentí, *Beneficios que Constantino reportó a la Iglesia y al Imperio*, 1^a ed., Madrid, 1915, 40.

Valentí interpretaba libremente en este pasaje de su disertación una ley constantiniana del año 331, conservada en el *Codex Theodosianus*, que regulaba, no la separación de los cónyuges, sino el repudio de uno de ellos por parte del otro en determinadas circunstancias, en cada caso, distintas para el hombre y la mujer⁵¹. La paridad que supone entre los esposos no existía en la norma que comenta el autor, pues olvidaba señalar que una demanda de repudio sustentada en acusaciones falsas tenía consecuencias más graves para la esposa que para el marido, pues ella perdía la dote y se exponía al destierro en una isla, en tanto que él debía devolver la dote a sus antiguos suegros y no podía volver a contraer matrimonio. Valentí acomodó su interpretación de las fuentes antiguas a la doctrina moral de comienzos del siglo XX que reconocía a la mujer los mismos derechos que al hombre. Para Valentí, Constantino había establecido, aunque circunstancialmente, los fundamentos jurisprudenciales de la igualdad jurídica entre las personas, con independencia de su género⁵². En general, por lo que observa a propósito del comentario de la referida ley sobre el repudio, Valentí no citaba las fuentes en su redacción original, probablemente, porque no le convenía.

Valentí no se limitó a abogar por la protección legal del matrimonio. Su ensayo, ante todo, defendía la confesionalidad del Estado, cuya más deseable fórmula se concretaba, según sus términos, en el «Estado cristiano»⁵³. Éste es el que favorecía al cristianismo, ejerciendo una «acción pródica, tutelar y beneficiosa» hacia la Iglesia⁵⁴. Valentí no consideraba que el Estado debiera estar supeditado a la Iglesia: antes bien, juzgaba que la relación entre ambas entidades era de hermandad y de complementariedad:

El hombre es un ser social y un ser religioso; debe estar colocado en la sociedad civil y en la sociedad religiosa o eclesiástica. Ambas están regidas por un poder que emana de Dios, (...). Ambas sociedades son verdaderas, perfectas y completas en su género, siendo asignada a cada una de ellas una esfera de acción que le es propia; de ahí ser distintas, estribando en dicha distinción la base fundamental del principio de libertad del mundo, toda vez que la confusión, en una sola mano, de los dos poderes, civil y religioso, es causa determinante del despotismo más opresor⁵⁵.

Valentí presentaba a Constantino como el emperador que había establecido el equilibrio perfecto entre el poder civil y el eclesiástico. Lo hace al comentar el pasaje en el que Eu-

51. CTh. III, 16, 1. La mujer sólo podía repudiar al marido si probaba que hubiera cometido homicidio, fuera elaborador de venenos o hubiera violado sepulturas; el marido, en cambio, podía repudiarla por infidelidad (quizás por haberse prostituido), dedicarse a la elaboración de venenos o ejercer de alcahueta. Sobre los términos de esta ley, véase: C. Venturini, “La ripudianda (in margine a CTh. 3, 16, 1)”, *Bullettino dell’Istituto di Diritto Romano*, 91, 1988, 253-276.

52. J. I. Valentí, *Beneficios...*, *op. cit.*, 40.

53. J. I. Valentí, *Beneficios...*, *op. cit.*, 13-14. Sobre Valentí, véase: J. Massot i Muntaner, *Església i societat a la Catalunya contemporània*, 1ª ed., Barcelona, 2003, 190.

54. J. I. Valentí, *Beneficios...*, *op. cit.*, 27.

55. J. I. Valentí, *Beneficios...*, *op. cit.*, 9.

sebio de Cesarea atribuye a Constantino la expresión de que él era obispo «de los de fuera», mientras los obispos lo eran «de los de dentro»⁵⁶:

No se podía definir con más exactitud la función que incumbía al soberano católico ni precisar mejor la distinción de poderes que gobiernan el mundo, el temporal y el eclesiástico, en su alianza de todo punto necesaria y fecundísima para el bien⁵⁷.

En general, a pesar de las actitudes reivindicativas de Salvador y Salvá, el episcopado se decantó por apoyar la defensa de los términos de la Constitución de 1876, toda vez que se respetara la oficialidad del catolicismo y la situación de privilegio jurídico de la Iglesia romana con relación a cualquier otra confesión. Al premiar la ponencia de Valentí, el episcopado español se alejaba oficialmente del integrismo (más ideológico que político) de Solá. No obstante, es necesario reconocer que Solá tenía un mejor conocimiento de las fuentes antiguas que Valentí, quien sólo lo tenía indirecto.

La polémica entre los partidarios de la confesionalidad y laicidad del Estado comenzó cuando, en respuesta a la defensa de la oficialidad del catolicismo en España en los tres meses precedentes, Luis de Zulueta publicó en el *Diario de Alicante* del 24 de abril el artículo «El centenario de la libertad de la Iglesia». Su autor, citando textualmente los acuerdos milaneses, los interpretaba en los términos de que «el poder civil proclama, sin restricción ninguna, la libertad religiosa». Pues, según Zulueta, Constantino:

(...) no inauguró un nuevo régimen de excepción a favor de la Iglesia, sino que consagró en el Estado la ilimitada, plena, absoluta libertad de todas las confesiones, la igualdad de todos los cultos, y, por así decirlo, la fraternidad de todos los dioses. (...) Y lo hace en términos tales, que el espíritu de tolerancia de nuestro mundo moderno no podría encontrarlos mejores, ni más resueltos, ni más elevados⁵⁸.

Por tanto, de acuerdo con su parecer, la confesionalidad del Estado, carecía de fundamento jurídico desde el punto de vista histórico. Zulueta, que se había formado fuera de España, y había adquirido las nociones de la teología liberal protestante y del estudio comparado de las religiones, defendía la desvinculación de la Iglesia del Estado⁵⁹. Zulueta era uno de

56. Euseb. Caes., VC, IV, 24.

57. J. I. Valentí, *Beneficios...*, op. cit., 28.

58. *Diario de Alicante*, N° 1836, de 24 de abril de 1913. Es probable que Zulueta citara la traducción íntegra de los acuerdos milaneses para replicar a Solá, que en una conferencia dada a organizaciones católicas un mes antes en Valencia había afirmado, a propósito de los escritores liberales, que «no han leído siquiera ese célebre edicto, ni aun saben, por ventura, en qué lengua se escribió, ni menos conocen esos idiomas» (J. M^a. Solá, *Política de Dios...*, op. cit., 43).

59. Sobre Zulueta y sus ideas religiosas, véase: F. Millán Romeral, «Algunas notas sobre el talante religioso de Luis de Zulueta», en P. F. Álvarez Lázaro y J. M. Vázquez Romero (eds.), *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza*, 1ª ed., Madrid, 2005, 171-205; M. Suárez Cortina, «Religión, Iglesia y Estado en la cultura

los más destacados representantes del pensamiento modernista español⁶⁰. Al igual que otros herederos del movimiento krausista, no era anticlerical, pero sí defendía la neutralidad del Estado en asuntos religiosos, y, en consecuencia, el final de la relación de privilegio entre el Estado y la Iglesia católica⁶¹. Zulueta, no obstante, asumía que el catolicismo, por su arraigo cultural en España, debía tener un tratamiento diferenciado como institución. En cualquier caso, no consideraba que la ortodoxia católica fuera inherente al carácter español, y, todavía menos, de modo exclusivo⁶². En este sentido, Zulueta, en otro trabajo, precisó cuál era su opinión al respecto. En primer lugar, distinguía en la Iglesia católica su carácter de entidad religiosa de su condición de estructura organizativa. Conforme a su parecer, el Estado no tenía jurisdicción en materia de cuestiones doctrinales, pero sí le correspondía administrar la Iglesia⁶³. Así lo indicaba en un ensayo de 1915:

En este segundo aspecto, el estado moderno ha de intervenir constantemente. (...) Debe éste, en su soberanía, evitar con severidad vigilante, cualquier abuso o extralimitación clerical. Pero debe, al mismo tiempo, favorecer generosamente, con abierta simpatía, la obra (...) con la que la Iglesia puede contribuir, quizás más que ninguno, al progreso espiritual de la Patria⁶⁴.

La primera réplica que recibió Zulueta provino de un periódico carlista madrileño de tendencia integrista, *El correo español*, estrechamente vinculado a Vázquez de Mella⁶⁵. En su editorial del 3 de mayo de 1913, festividad de la Invención de la Santa Cruz, esta publicación, además de atacarle personalmente, a él y a sus partidarios (a quienes no dudaba en calificar de «sandíos»), empleaba estos términos, con relación a su defensa de la laicidad del Estado: «Constantino, pagano, quiso vencer, llevando como signo la Cruz. El Estado católico hace así como si arrancara la Cruz de su estandarte». El autor del texto aprovechó para reivindicar, frente a la monarquía alfonsina, la candidatura legítima del heredero carlista, afirmando: «*In hoc signo vinces* ha visto D. Jaime de Borbón en Lourdes»⁶⁶. La atribución (aunque fuera figurada) de prerrogativas visionarias al pretendiente carlista no es una mera licencia retórica.

institucionalista. De Francisco Giner de los Ríos a Manuel Azaña”, en J. de la Cueva Merino y Á. L. López Villaverde (eds.), *Clericalismo...*, op. cit., 73-99, en particular, 89-93.

60. M. Suárez Cortina, “Clases populares, republicanismo y anticlericalismo en la España del primer tercio del siglo XX”, en J. de la Cueva y F. Montero (eds.), *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*, 1ª ed., Alcalá de Henares, 2012, 19-48, en p., 26.

61. M. Suárez Cortina, “El republicanismo institucionalista en la Restauración”, *Ayer*, 39, 2000, 61-81, en p., 79-81.

62. M. Suárez Cortina, *Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España contemporánea, 1808-1936*, 1ª ed., Cuenca, 2014, 118.

63. *Op. cit.*, 209-213.

64. L. Zulueta y Escolano, *La oración del incrédulo. Ensayos sobre el problema religioso*, 1ª ed., Madrid, 112.

65. Sobre *El Correo Español* (fundado en 1888) véase: P. Gómez Aparicio, *Historia del periodismo español*, 1ª ed., Madrid, 1974, 479; J. Canal, “Las «muertes» y las «resurrecciones» del carlismo. Reflexiones sobre la escisión integrista de 1888”, *Ayer*, 38, 2000, 115-135, esp. 122-123.

66. *El Correo Español. Diario tradicionalista*, N° 7381, de 3 de mayo de 1913.

De hecho, el manifiesto del Partido Integrista del año 1908, la agrupación más radical del legitimismo español, declaraba: «vicarios de Dios son los reyes»⁶⁷. Según esta afirmación, en cierto modo, los soberanos representaban a Dios al igual que el romano pontífice.

La defensa de la libertad religiosa realizada por Zulueta también fue contestada por los republicanos radicales. La primera réplica fue suscrita por el periodista agitador Azzati. Consistió en la publicación en el diario valenciano *El Pueblo* del 4 de mayo de un artículo de opinión titulado «Fiestas constantinianas. Cristianismo y catolicismo: comentarios sobre Historia»⁶⁸. Si bien el director del periódico republicano abogaba por la libertad de religión, su tono era muy distinto del empleado por Zulueta. Es un texto inspirado en el anticlericalismo ideológico difundido desde las sociedades de librepensadores, logias masónicas y casinos republicanos, en su versión más beligerante, dentro de la línea editorial del periódico, fundado por Vicente Blasco Ibáñez⁶⁹.

Azzati atacaba tanto a Constantino, a título de «truhán», «escéptico», «parricida», «bandolero», «prerrifeño» y «hombre sin conciencia», como a los católicos, a quienes tachaba de «fanáticos», «iglesia de idiotas» y «masas rebañegas». De este modo quería rebatir a la sucesión de ponencias debidas a profesores y doctores católicos que sostenían el carácter exclusivamente protector de la ortodoxia nicena de la política constantiniana y recordaban el celo mostrado por el emperador en reprimir las herejías. Para ello cita un pasaje otro documento constantiniano, la carta a los provinciales de Oriente, del año 324, reproduciendo en negrita la traducción castellana de Modesto Lafuente: «Nadie atormente a los que no participan de sus convicciones»⁷⁰. Pero, ante todo, Azzati trataba de descalificar moralmente a Constantino:

Y así los emperadores citados (Constantino y Licinio), no por cristianismo, que ninguno de ellos lo era (singularmente Constantino, que fue un truhán o un escéptico), decretaron la libertad religiosa para devolver la paz al Imperio, turbado por las contiendas teológicas que terminaban manchando con sangre el dogma que se discutía. (...) El prerrifeño Constantino ordenaba la matanza de cuantos soldados adversarios caían en su poder, sin importarles que la hecatombe alcanzase a millares de seres. Este emperador a quien festejan los fanáticos (...) ocupó su vida organizando el asesinato de cuantos podían hacerle sombra. Su ideal era el poder. (...) El emperador había proclamado con tanta audacia como falsedad su fe cristiana. (...) ¿Qué saben esas masas rebañegas que fue el alma degradada de Constantino? (...) ⁷¹.

67. J. Andrés Gallego, *La política religiosa...*, op. cit., 31.

68. Sobre Azzati, véase: R. Reig, «Félix Azzati Descalci: el periodista indeseable», en M. Pérez Ledesma (ed.), *Liberales eminentes*, 1ª ed., Madrid, 387-420.

69. R. Reig, *Blasquistas...*, 221-226; M. Revuelta González, «La recuperación eclesiástica y el rechazo anticlerical en el cambio de siglo», en J. L. García Delgado (ed.), *España entre dos siglos (1875-1931). Continuidad y cambio. VII Coloquio de Historia de España dirigido por M. Tuñón de Lara*, 1ª ed., Madrid, 1991, 213-234, en particular, 231; M. Suárez Cortina, «Clases populares...», 26-27.

70. Euseb. Caes., VC, II, 56.

71. *El Pueblo: Diario republicano de Valencia*, N° 7699, de 4 de mayo de 1913.

De los encendidos términos de Azzati hizo eco, unos pocos días después, el 8 de mayo, otra editorial, esta vez, del periódico republicano radical de Reus *Las circunstancias*, en la que se tilda a Constantino de «cínico y asqueroso»⁷². Desacreditar moralmente a Constantino conllevaba la deslegitimación jurídica de los debatidos acuerdos de Milán. Azzati, por consiguiente, rechazaba la oficialidad de cualquier religión, entendiendo que cualquiera de ellas se convertía en un instrumento al servicio del poder para mejor control de los ciudadanos.

Frente a los poco respetuosos intentos de desvincular a la Iglesia de la política, (en ocasiones, como se ha podido comprobar, en términos muy agresivos hacia sus oponentes) los defensores de la confesionalidad del Estado español esgrimieron también sus argumentos. El principal de ellos, era el vínculo indisoluble, por razones históricas, entre la Nación española y el catolicismo, poniendo como ejemplo a Osio, el obispo de Córdoba que mantuvo correspondencia con Constantino y que era bien recibido en el palacio imperial.

Menéndez Pelayo ya había ensalzado a Osio como ejemplo de la natural ortodoxia de los españoles, siendo ésta el garante de la unidad nacional⁷³. No obstante, quien estableció el vínculo entre la conversión de Constantino y la ortodoxia innata del obispo cordobés fue el zaragozano Carlos Riba García, en una conferencia impartida el 3 de mayo de 1913 en Valencia, ciudad donde entonces era Catedrático⁷⁴. Riba recibió el encargo de la ponencia por sus buenas relaciones con el clero (pues era muy religioso), pero también porque no se esperaba que pronunciara un discurso molesto hacia las autoridades⁷⁵. Sus términos, en efecto, fueron conciliadores, dado que se dirigía tanto a los españoles católicos como a quienes no lo eran:

Una mujer y un español, Helena y Osio, fueron virtualmente la causa de la paz de la Iglesia. Estemos o no en su seno, confesemos o no sus dogmas, nuestra frente de varones y de Íberos ha de humillarse hoy forzosamente ante el vexillo de Constantino, porque él no sólo representa el triunfo de la Cruz, sino el triunfo de la influencia secular del sexo bello y de la raza hispana en los destinos de todo el orbe⁷⁶.

En cualquier caso, vincula el poderío español y la extensión de su dominio universal a la profesión y difusión del cristianismo. Riba había desarrollado esta idea en otro párrafo:

72. *Las Circunstancias*. *Diario Republicano Gubernamental*, N° 104, de 8 de mayo de 1913.

73. M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, III, 1ª ed., Madrid, 1882: *Epílogo*: «Esta unidad se la dio a España el cristianismo. Por ella (la Iglesia) fuimos nación, en vez de una muchedumbre de gentes colectivas (...). No elaboraron nuestra unidad el hierro de la conquista ni la sabiduría de los legisladores, (...). Brilló en Nicea y en Sardis sobre la frente de Osio».

74. C. Riba García, *Discurso del Dr. D. Carlos Riba, Catedrático de la Universidad de Valencia, en la solemne sesión celebrada en el Teatro Principal el día 3 de mayo de 1913*, 1ª ed., Valencia, 1913. Sobre Carlos Riba y su trayectoria académica, cf. Á. Canellas López, “Carlos Riba García”, en *Enciclopedia aragonesa* XI, 1ª ed., Zaragoza, 1982, 2885; I. Peiró Martín y G. Pasamar Alzuría, *Diccionario Akal de historiadores españoles contemporáneos*, 1ª ed., Madrid, 2002, 523-524.

75. Á. Canellas López, “Carlos Riba...”, *op. cit.*, 2885.

76. C. Riba García, *Discurso...*, *op. cit.*, 11.

Osio, el maestro y consejero de Constantino, el que decidió con sus consejos y con sus sabias exhortaciones su fe combatida y vacilante, fue, digámoslo con patrio orgullo, fue español. ¡Siempre el nombre de España unido a las empresas que han decidido la suerte del mundo! (...) Españoles fueron los grandes emperadores Trajano, Adriano y Teodosio, vástago de familia española fue Marco Aurelio. (...) Por fin Osio, debelador infatigable de la herejía arriana, presidente de todos los concilios de su tiempo, y, entre ellos, el célebre de Nicea, en que representó a la Santa Sede como legado (...)»⁷⁷.

La posición relativamente equidistante de Riba hacia la cuestión de la confesionalidad del Estado (explicable por la presencia de autoridades civiles y eclesiásticas valencianas durante la velada en la que pronunció su ponencia) fue contestada por decididos defensores de la oficialidad del catolicismo, casi todos ellos vinculados al carlismo. Ejemplo de ello fue una intervención del diputado tradicionalista Juan Vázquez de Mella en Madrid, en la Real Academia de Jurisprudencia, el 17 de mayo de 1913, titulada *Influencia de la Iglesia en la constitución interna-La psicología nacional y la tradición teológica-No hay herejías indígenas*. Vázquez de Mella, de acuerdo con las tesis formuladas en su momento por Menéndez Pidal, sostenía que el catolicismo era connatural a la esencia nacional española. Veladamente, el político se enfrentaba a quienes trataran de impulsar iniciativas laicistas, teniendo éstas por inadecuadas con la mentalidad hispana:

El carácter español, fecundado por la Iglesia y hasta por condiciones nativas especiales, que ella ha sabido desarrollar en el espíritu de nuestra raza, no admite creencias opuestas a la creencia católica: todas perecen y se agostan aquí antes de que puedan arraigar. (...). Por eso podemos afirmar que no hay en nuestro mundo histórico una sola creencia anticristiana o herética, que se haya levantado contra la Iglesia, que tenga raíz indígena y que se haya alimentado con savia popular española. Y ¿cómo no había de ser de esta manera si desde el gran Osio, que escribe el símbolo de Nicea, hasta Isidoro, que funda la primera enciclopedia medieval en sus *Etimologías* (...)»⁷⁸

Vázquez de Mella apelaba con estas líneas una interpretación rigorista del artículo 11 de la Constitución canovista. Obviamente, a diferencia de Salvá, no exigía la persecución de los no católicos, pero, al dirigirse a una academia de juristas, consideraba que las leyes españolas debían ser un reflejo de la tradición y de la mentalidad españolas, ajenas, en todos los aspectos, al ateísmo y las herejías, y, por tanto, consideraba procurar un trato privilegiado al catolicismo.

En los días siguientes, la prensa conservadora publicó varios artículos en defensa de la confesionalidad del Estado. El primero, refería una ponencia del diputado navarro por el Partido Conservador Francisco Javier González de Castejón, Marqués de Vadillo, y apareció en el periódico madrileño *La Correspondencia de España*, sostenedor del sistema canovista. Esta editorial, de acuerdo con los principios constitucionales de 1876, recordando la sentencia evangélica de «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», defendía

77. C. Riba García, *Discurso...*, op. cit., 10.

78. J. Vázquez de Mella y Fanjul, *Obras completas del Excmo. Sr. D. Juan Vázquez de Mella y Fanjul. Volumen I. Selección de elocuencia e historia*, 1ª ed., Barcelona, 1932, 237-241.

la autonomía del poder civil en los asuntos terrenales y la independencia de la Iglesia en los espirituales. El aristócrata también hacía memoria de la intervención de Osio en la redacción de los acuerdos milaneses, como inspirador del emperador⁷⁹. Ese mismo día, en una publicación tradicionalista de Tortosa, alineada con la corriente integrista, *Cruz y espada*, el periodista Carmelo del Valle afirmó que Constantino había dado «a los obispos entera libertad de administrar y gobernar sus iglesias»⁸⁰. A partir de las opiniones vertidas por escrito por dos miembros adscritos a tendencias conservadoras diferentes puede advertirse que los partidarios de la confesionalidad del Estado habían moderado su lenguaje. De hecho, no atacaban al gobierno (algo impensable en un político como el Marqués de Vadillo), pero sí reclamaban que se respetaran las prerrogativas hasta entonces reconocidas a la Iglesia.

Se puede afirmar que el conflicto entre el gobierno y los conservadores contrarios a la secularización había concluido por aquel momento. En efecto, la controversia periodística se interrumpió desde esa fecha hasta el 9 de junio, cuando el *Diario de Valencia*, periódico carlista fundado en 1911, publicó un extracto del discurso del parlamentario tradicionalista Vázquez de Mella en el que se replicaba a Zulueta⁸¹:

(Zulueta) nos dijo que el edicto de Milán no era más que la consagración de la libertad de cultos, (...). Si leéis bien el Edicto de Milán, observaréis que (...) Constantino afirmaba no simplemente la libertad de una creencia, sino la libertad de una sociedad, a la que empezaba ese mismo edicto por reconocer el derecho de propiedad, (...). Hay que recordar que en aquel edicto se daba el golpe de gracia al cesarismo dominante, que juntaba en una sola mano las dos potestades; porque el *ius Pontificii* pertenecía al emperador (...) y al romper el cesarismo, al separar las dos potestades, al poner en frente de la civil la potestad eclesiástica, empiezan en el mundo las relaciones entre el Estado y la Iglesia⁸².

Vázquez de Mella propugnaba la necesidad de que las relaciones entre el Estado y la Iglesia fueran paritarias, garantizando la autonomía eclesiástica. El político representaba al ala más posibilista del tradicionalismo de raigambre carlista, que, a efectos prácticos, contemporizaba con el orden constitucional de 1876⁸³.

79. *La Correspondencia de España. Diario Universal de Noticias*, N° 20117, de 10 de mayo de 1913: «(...) Fue Osio el inspirador del emperador Constantino, quien, llevado por su veneración al santo varón y por el amor a su madre, santa Elena, dictó el famoso decreto que actualmente conmemora la Iglesia.» (...). Sobre el Marqués de Vadillo, cf. M. Vázquez de Prada Tiffé, “El Marqués de Vadillo, figura clave del Partido Conservador en Navarra”, en *Estudios de historia moderna y contemporánea. Homenaje a Federico Suárez Verdaguer*, 1ª ed., Madrid, 1991, 469-480.

80. *Cruz y espada. Semanario Católico Popular*, N° 136, de 10 de mayo de 1913.

81. Sobre el *Diario de Valencia*, véase: R. Valls, “Aportaciones del carlismo valenciano a la creación de una nueva derecha movilizadora en los años treinta”, *Ayer*, 38, 2000, 137-154.

82. *Diario de Valencia*, N° 8089, de junio de 1913.

83. D. Benavides Gómez, *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración. 1875-1931*, 1ª ed., Madrid, 1978, 115-200.

Sin embargo, un semanario católico de tendencia integrista más enconada, la *Revista de Gerona*, publicó el 14 de junio un editorial en el que afirmaba la necesidad de que el Estado quedara supeditado a la Iglesia, tomando también como modelo la política constantiniana:

Sometidos pues, el poder político a la Iglesia por Constantino el Grande en todo lo relativo a la religión y a la moral, como es su deber y el de todos los gobernantes, condújose el emperador como quien debía todos sus triunfos a la Cruz de Jesucristo⁸⁴.

Las afirmaciones de esta editorial concuerdan con las bases del Partido Integrista del año 1908, que habían establecido como principal demanda política «la subordinación de la política a la religión, del Estado a la Iglesia»⁸⁵. Pero de las afirmaciones del periódico gerundense se infiere, además, que la confesionalidad católica del Estado era una obligación derivada del derecho natural, más que de una norma positiva, como eran los acuerdos de Milán. Al margen de que Constantino hubiera concedido la libertad de culto a los cristianos y reconocido la propiedad eclesiástica, como todo poder tenía origen divino, era un acto de justicia reconocer la confesionalidad católica del Estado español.

No tardaron mucho los periódicos republicanos en responder a las exigencias de los sectores más radicales del catolicismo español. Así, el 21 de junio, en *El pueblo*, semanario republicano radical de Tortosa, apareció un artículo de Francisco Lirón titulado «Las fiestas constantinianas: el derecho a la libertad de conciencia», en el que se reclamaba la libertad religiosa en estos términos:

Porque los católicos afirman que Constantino favoreció únicamente con su edicto a la cristianidad. (...) Constantino no rompió los antiguos ídolos ni proscribió su culto. Tan sólo limitóse a no perseguir a los cristianos. (...) Mayor ejemplo de tolerancia no existe. (...) ¿Qué responden a esto los católicos españoles? (...) El derecho más sagrado, la libertad de conciencia (*sic*)⁸⁶.

A partir de entonces, la prensa republicana adquirió tonos mucho más agresivos hacia la memoria de Constantino, alimentada acaso por la reacción eclesiástica al restablecimiento del matrimonio civil el 29 de junio. En concreto, el semanario republicano radical mallorquín *La voz del pueblo* publicó el 20 de julio un artículo de Luis Morote que decía lo siguiente:

Constantino fue el gran político de su tiempo, el que proclamó la verdad eterna de que no hay método mejor de hacer inofensiva una creencia (...) que reconocerle su derecho a la libertad. (...) Tras la libertad, y, como no la reputara bastante, vino el privilegio. (...) Desde Constantino acá se ha vertido más sangre que pudieran verter los dioses del paganismo⁸⁷.

84. *Revista de Gerona. Publicación semanal ilustrada*, N°20, de 14 de junio de 1913.

85. *El siglo futuro*, de 13 de junio de 1908. Cf. D. Benavides Gómez, *Democracia...*, *op. cit.*, 201.

86. *El Pueblo: semanario democrático. Órgano del Partido Unión Republicana de Tortosa*, N° 1059, de 21 de junio de 1913.

87. *La Voz del Pueblo: Semanario Republicano Radical*, N° 137, 20 de julio de 1913.

Según Morote, la confesionalidad del Estado no había tenido otra consecuencia que nuevas persecuciones por razones ideológicas. Reconocía las dotes políticas de Constantino, si bien le consideraba un gobernante manipulador sin escrúpulos, en la línea de Gibbon y Burckhardt. La incorporación de estas valoraciones críticas de la figura histórica del primer emperador cristiano es digna de consideración. En efecto, la obra de estos autores había tenido, hasta entonces, muy poco eco en España. La obra de Gibbon fue publicada en castellano entre 1842 y 1847, pero la presión eclesiástica había limitado su influencia cultural⁸⁸. Morote, a partir de las ideas tomadas de ambos historiadores liberales, reconoce el derecho a la libertad de culto, pero no la situación privilegiada de la que gozaba la Iglesia católica en España, y que juzgaba un mal público. La cultura obrera, de la mano de las diferentes corrientes socialistas y anarquistas, había tratado también de mermar la influencia institucional y social de la Iglesia, principalmente en Cataluña, donde halló su peor expresión en la Semana Trágica de Barcelona en 1909.

La reacción a la movilización anticlerical en dicha región, en el contexto de las «Fiestas Constantinianas», estuvo protagonizada por el entonces obispo de Vic, Torras y Bages. El prelado regionalista pronunció en Ripoll el 27 de julio de 1913, en una reunión de la Juventud Católica de Barcelona, un discurso titulado *La fe i la poesia*⁸⁹. Según Torras, Wifredo el Velloso había dado carta de naturaleza al pueblo catalán, bajo la señal de la Cruz, el mismo emblema con el que Constantino había acaudillado a los romanos:

(...) tots nosaltres havem vingut a Ripoll en aquest secular aniversari de la llibertat de la fe pels edictes de Constantí, perquè en aquest monestir el comte Wifred, servint d'instrument a la Providència divina, que tot governa, formà el nostre poble, e li estampà al front el senyal de la Creu, donant-li caràcter⁹⁰.

La existencia de la nación catalana estaba fundada en la voluntad divina, y había sido constituida como tal por Wifredo, siguiendo el modelo histórico de Constantino:

(...) A Catalunya, la festa de la Creu tenia son lloc propi aquí on l'enarbolà Wifred, rebrot de Constantí, tots dos pastors de pobles; (...) ⁹¹.

Torras, en efecto, había defendido ya, en *La tradició catalana*, una obra de 1892, que los catalanes eran pueblo, creado por Dios, que subsistía en el tiempo por encima de las mudables constituciones políticas que los rigieran y dentro de las fronteras donde se ubicaran⁹².

88. M. Romero Recio, "Gibbon en la España de los siglos XVIII y XIX", en M. Romero Recio (ed.), *La caída del Imperio romano: cuestiones historiográficas*, 1ª ed., Stuttgart, 2016, 127-140.

89. Sobre Torras y Bages, véase: C. Martí, "Torras i Bages...", *op. cit.*, 141-163. En particular, sobre este discurso y las celebraciones eclesiásticas que le acompañaron en Cataluña, véase: V. Serra de Manresa, "L'Esglesia...", *op. cit.*, 244.

90. J. Torras i Bages, *Obres completes, volum II*, 1ª ed., Barcelona, 1986, 207.

91. J. Torras i Bages, *Obres...*, *op. cit.*, 214.

92. Fr. Lannon, *Privilege, Persecution and Prophecy. The Catholic Church in Spain. 1875-1975*, 1ª ed., Oxford, 1987 (Cito la traducción castellana: Madrid, 1990), 169.

Su ideario político regionalista se fundamentaba en dos principios de identidad comunitaria: la lengua propia y el cristianismo. Por razones pastorales, había sido un firme defensor de que las homilias se realizaran en catalán en las diócesis catalanas⁹³. No es casual que escogiera el catalán para impartir la ponencia en Ripoll, monasterio que tenía como cuna de Cataluña. Por otra parte, vinculaba la existencia del pueblo catalán a la profesión cristiana de sus gentes. Aunque no está entre sus escritos, se le atribuye una sentencia que dice: *Catalunya serà cristiana o no serà*⁹⁴. Su evocación de Constantino para compararle con Wifredo trataba de justificar el origen constitutivo de Cataluña en el propio hecho de la cristianización, distanciándose así de los movimientos secularizadores difundidos en la región. Pero también es evidente que trataba de desmarcarse del discurso nacionalista español, desarrollado por Vázquez de Mella y otros autores a partir de las ideas de Menéndez Pelayo, que exaltaba a Osio como promotor de la conversión de Constantino y, con ella, de la oficialización del catolicismo como religión oficial del Imperio.

La falta de actividad política interrumpió el debate durante lo que quedaba del verano de 1913. Sin embargo, la preparación de la fiesta litúrgica de la Exaltación de la Santa Cruz, el 14 de septiembre, llevó a la celebración de nuevos actos públicos auspiciados por las diócesis españolas en las que se abogaba por la defensa de la confesionalidad católica del Estado español. Así, se expresó el 4 de septiembre, en una sesión de conferencias celebrada en la Laguna, Andrés de Arroyo y González de Chaves, político tinerfeño afín a Vázquez de Mella⁹⁵. Este abogado, corresponsal de la Real Academia de la Historia, justificaba la defensa de la confesionalidad del Estado recordando que el catolicismo había demostrado ser, desde época de Constantino, una doctrina beneficiosa para los entes políticos y la sociedad:

(...) aquel gran emperador supo tener para consejero al gran Osio, el español más ilustre que conoció su siglo, reconoció como doctrina lícita y saludable para el Imperio⁹⁶.

Por consiguiente, el Estado no podía prescindir de la confesionalidad del catolicismo, sin obrar en perjuicio de la nación española:

El despotismo del Estado moderno pletórico de todas las atribuciones que ha venido hurtando a todas las personas sociales que forman el conjunto nacional, es la resurrección del cesarismo pagano que nosotros habíamos sepultado hace veinte siglos⁹⁷.

93. W. J. Callahan, *The Catholic Church...*, *op. cit.*, 206.

94. J. Massot i Muntaner, *Església...*, *op. cit.*, 16.

95. Sobre Andrés de Arroyo, cf. V. Heredero Gascuña, "De la democracia cristiana al nacional-catolicismo: Andrés de Arroyo y González de Chaves (1883-1968)", *Revista de Historia Canaria*, 188, 2006, 103-132.

96. AA. VV., *Discursos y poesías de la gran velada que tuvo efecto en la noche del 4 de septiembre de 1913 en la Catedral de La Laguna de Tenerife*, 1ª ed., La Laguna, 1914, 8.

97. AA. VV., *Discursos...*, *op. cit.*, 10.

En términos todavía más enfáticos se había pronunciado en la misma velada un sacerdote franciscano, Fray Antonio de Úbeda (en el siglo, Rafael Robles Molina), célebre predicador en su momento, para quien España no sólo era una nación católica por naturaleza, sino también por designación divina, poniendo como ejemplo la intervención de Osio en el Concilio de Nicea:

Dios escogió a la Península Ibérica para que fuera portaestandarte de la Cruz y propagadora de la fe cristiana. (...) Osio de Córdoba, que se sienta entre los padres del Concilio Iliberritano, es el que preside el Concilio General de Nicea, donde se condenan los errores de Arrio⁹⁸.

De acuerdo con los discursos pronunciados en La Laguna el 4 de septiembre de 1913, la interpretación nacionalista española del centenario constantiniana a propósito de la persona de Osio gozó de gran difusión y predicado. La asociación entre el encumbramiento de los vínculos personales y religiosos entre el obispo cordubense y el primer emperador cristiano sostenía la necesidad de que el Estado español contemporáneo diera un tratamiento privilegiado a la Iglesia católica, tal y como, según sus postulados, había hecho otrora Constantino.

En los últimos meses de 1913, a causa de la pérdida de apoyos políticos de Romanones y la formación de un nuevo gobierno el 27 de octubre, presidido por Eduardo Dato, la polémica se disipó. El obispo de Jaca, Antolín López Peláez, publicó una carta pastoral el 2 de octubre en la que instaba a sus fieles al «reconocimiento de la separación de los dos poderes supremos, cada uno en su esfera, su órbita definida, y cooperar de manera armónica en la felicidad del hombre»⁹⁹. Sus palabras recuerdan a los planteamientos sostenidos por Alfonso XIII en 1912. López Peláez, en su condición de senador desde 1910, había sido uno de los prelados que rechazaron la «Ley del Candado» y uno de los promotores de la «Buena Prensa», pero también fue un varón dialogante¹⁰⁰. Ciertamente, esta actitud personal, que dio lugar incluso a que fuera amigo de Galdós, junto a la tradición liberal de la ciudad donde tenía su sede episcopal, explica, en buena parte, el carácter conciliador de su misiva. Pero también refleja un importante cambio en el posicionamiento de la Iglesia, que, en ese momento, no quería entrar en discusiones con el gobierno.

No obstante, L. Massó todavía publicó el 30 de noviembre un artículo en el ya citado periódico republicano mallorquín *La Voz del Pueblo*, en el que tachaba a Constantino de «monstruo» sanguinario:

Constantino, que por su desenfrenada ambición llegó a realizar toda clase de maldades, buscó amparo (...) para fortalecer su autoridad, al catolicismo, constituyendo la religión del Estado.

98. AA. VV., *Discursos...*, *op. cit.*, 9 («España al pie de la Cruz»). En otro pasaje afirma el religioso: (...) «Tiene el pueblo español motivos (...) para amar y venerar a su patria. La historia, en efecto, le ha dicho que Dios lo llamó pueblo predestinado» (AA. VV., *Discursos...*, *op. cit.*, 5). Sobre Fr. Antonio de Úbeda, cf. G. de la Jara Torres Navarrete, *Historia de Úbeda en sus documentos*, II, 1ª ed., Úbeda, 2005, 730.

99. *Boletín Eclesiástico Oficial del Obispado de Jaca*, 1913, 295.

100. J. Banda Panillo, «Antolín López Peláez», *Gran Enciclopedia Aragonesa*, 1ª ed., Zaragoza, 1981, 2096.

(...). Él siguió siendo cruel, déspota y sanguinario, (...) que mandó ahogar a su cuñado Licinio, que hizo asesinar a su propio hijo Crispo y a su esposa Fausta, ese hombre fue el monstruo elegido por los teólogos para proclamar la divinidad de Cristo¹⁰¹.

Massó, al igual que en su momento había hecho Azzati, descalificaba a Constantino para deslegitimar el estatuto de «religión de Estado» de la que gozaba el catolicismo en España. El catolicismo había sido escogido por Constantino para cimentar su autoridad desde el punto religioso, del mismo modo que, según se infiere de su artículo, a comienzos del siglo XX refrendaba la institución de la monarquía borbónica.

La polémica aún seguía todavía activa en diciembre de 1913. Las últimas declaraciones laicistas fueron correspondidas con algunos artículos debidos a escritores católicos en defensa del legado constantiniano, y, por extensión, de la cristianización del Imperio y sus instituciones. Pero los términos eran distintos, pues en estas publicaciones no había referencia explícita al gobierno, sino a los autores laicistas, y, en general, hacia la cultura secularista. El *Diario de Córdoba* publicó el 6 de diciembre una carta pastoral del obispo de la ciudad, Ramón Guillamet y Coma, en la que, con motivo de la toma de posesión de la sede, señalaba que «Nos está invadiendo un resurgimiento universal del paganismo, que a toda costa quiere vengarse de la derrota que en todos los órdenes le hizo experimentar la Iglesia católica. Vendrán, pues, días de prueba, y acaso no estén lejanos (...)»¹⁰². El obispo no atacaba al gobierno, pero sí recordaba el peligro que representaba la cultura laicista. De acuerdo con otros publicistas católicos, asumía que el catolicismo estaba unido a la nación española, puesto que advertía que el nuevo «paganismo» era un fenómeno invasor. Por eso encomiaba a Osio, en calidad de «maestro de Constantino el Grande, a quien supo conducir con sus enseñanzas por los caminos de la fe y dar la paz a la Iglesia». De sus afirmaciones se infería que deseaba que los políticos españoles se acomodaran a las enseñanzas de la Iglesia, única garantía de que ésta fuera de nuevo agredida. Pero no hacía referencia explícita a la necesidad de que el catolicismo fuera reconocido como religión oficial ni dirigía acusaciones directas contra el gobierno. Su condición de prelado le hacía ser prudente con el poder y en ello se refleja su cautela en las declaraciones públicas.

Unos días después, el 16 de diciembre, Fernando de Querol y Bofarull publicó en el periódico católico de Tarragona *La Cruz* un artículo titulado «La Cruz triunfante», que atacaba a los intelectuales laicistas. A ellos se refería así:

Los más circunspectos juzgan (...) por extemporánea esta conmemoración constantiniana, los francamente procaces la motejan de desplante y provocación, los por exceso de sectarismo, mentecatos, afectan celebrar el memorable Edicto de Milán a título de librecultista y aplauden al gran Constantino con las mismas palmas que batirían por cualquiera de nuestros liliputienses jefes *in partibus* de ese o del otro partido anticlerical¹⁰³.

101. *La Voz del Pueblo: Semanario Republicano Radical*, N° 155, 30 de noviembre de 1913.

102. *Diario de Córdoba*, N° 19476, de 6 de diciembre de 1913.

103. *La Cruz. Diario Católico*, N° 4328, de 16 de diciembre de 1913.

Querol, miembro del partido conservador y de la Academia de Buenas Letras de Barcelona, no suscribía las políticas secularizadoras, pero trataba de dirigir sus invectivas contra quienes cuestionaban los términos relativos a la confesionalidad del Estado de la Constitución de 1876¹⁰⁴. Aunque no mencione sus nombres, el académico alude tanto a Zulueta como Azzati, a quienes no duda en calificar de «mentecatos». En su opinión, posicionamientos como los de dichos escritores habían llevado a la sociedad a una situación «decadente», arrastrada por un «huracán racionalista», siendo el cristianismo el «camino de perfeccionamiento moral» que sólo podía restablecerla a su más elevado estado, alcanzado antes del Renacimiento¹⁰⁵.

A juzgar por la carta pastoral de Guillamet y el artículo de Querol, parece que el debate político a propósito de la conmemoración de los acuerdos de Milán no desapareció de la prensa y de los actos públicos hasta finales del año 1913. Pero en los dos últimos meses cambió notablemente. Las discusiones no se centraron en ese período en la confesionalidad o laicidad del Estado. La prensa católica dejó de atacar al gobierno, para dirigir su atención hacia otros frentes, como eran los partidos definitivamente anticlericales (sobre todo, los republicanos radicales) y, olvidando la cuestión de la confesionalidad del Estado, pues estaba protegida por la Constitución, prefirió intensificar sus diatribas contra los intelectuales laicistas, a quienes hacía responsables de la descristianización de la sociedad española. Distintos factores influyeron a explicar el cambio en la orientación de la polémica. El gobierno y el episcopado acabaron acordando la negociación previa de las medidas que afectarían a los intereses eclesiásticos. El gobierno desistía de tomar medidas provocativas hacia la opinión pública y el clero se comprometía a no agitar con sus medios a los fieles contra los políticos. Además, los políticos conservadores y el episcopado habían encontrado un frente común, aunque por distintas razones: los laicistas republicanos. Por otra parte, los publicistas anticlericales debieron de desistir de escribir invectivas contra el clero y los defensores del Estado confesional, dado el escaso efecto que había tenido la polémica en torno a las «Fiestas Constantinianas»¹⁰⁶.

Conclusiones

Como ha podido comprobarse, los distintos periódicos y semanarios de 1913 crearon un debate acerca de la confesionalidad o laicidad del Estado a propósito de la conmemoración de los acuerdos de Milán. En los últimos meses del año, sin embargo, cuando la Iglesia y el gobierno llegaron a un acuerdo de paz, las discusiones trataron sobre la influencia social y cultural de la Iglesia y no sobre su intervención en el funcionamiento de las instituciones públicas. Ni la prensa ni los discursos ofrecían una lectura histórica de los mismos, sino que invocaban sus términos para legitimar la caracterización del Estado en materia de religión que defendían sus autores. Los términos de la polémica reflejan que la historia era comprendida esencialmente como un instrumento político a comienzos del siglo XX.

104. Sobre Querol, véase: J. Olesti Trilles, *Diccionari biogràfic de reusencs*, 1ª ed., Reus, 1992, 546.

105. *La Cruz. Diario Católico*, N° 4328, de 16 de diciembre de 1913.

106. J. Andrés Gallego, *La política religiosa...*, *op. cit.*, 412.

Aunque la controversia acabó con el año de 1913, es muy significativo de la relevancia que adquirieron estas cuestiones ante la opinión pública el hecho de que fuera en 1914 cuando la Real Academia Española incorporara a su diccionario la voz «laicismo» en su acepción de «doctrina que defiende la independencia del hombre o de la sociedad de toda influencia, eclesiástica o religiosa»¹⁰⁷. No obstante, el legado de estos debates fue la introducción en España de los problemas de la llamada «cuestión constantiniana», desarrollada en los medios académicos europeos desde mediados del siglo XIX, a resultas de la publicación en 1853 de *Die Zeit Konstantins des Großen* del suizo Jakob Burckhardt. Pero también sirvió para hacer de Osio de Córdoba un héroe nacional, de la mano de Riba, Vázquez de Mella, Arroyo o Antonio de Úbeda. Inspirándose en ellos, Zacarías García Villada dedicó un estudio al obispo cordubense, publicado en la revista «Razón y fe» en 1916¹⁰⁸. El historiador jesuita volvió a tratar la figura de Osio en 1929 en *Historia eclesiástica de España*¹⁰⁹. Durante el franquismo, la historiografía española le presentó también como modelo de las virtudes patrias por su defensa de la ortodoxia trinitaria, gracias en las obras de Antonio Tovar e Hilario Yaben¹¹⁰.

107. D. Bussy Genevois, “Introducción”, en D. Bussy Genevois (ed.), *La laicización...*, *op. cit.*, 7-29, en particular, 11.

108. Z. García Villada, “Osio, obispo de Córdoba. Su vida y su influencia en la Iglesia del 257 al 357”, *Razón y fe*, 44, 1916, 187-195.430-439; 45, 1916, 195-206. Cf. L. García Iglesias, *El P. Zacarías García Villada. Académico, historiador y jurista*, 1ª ed., Madrid, 1994, 157.

109. Z. García Villada, *Historia Eclesiástica de España*, I, 2ª parte, 1ª ed., Madrid, 1929, 23-41.

110. A. Tovar Llorente, *Imperio de España*, 1ª ed., Madrid, 1939, 21; H. Yaben y Yaben, *Osio, obispo de Córdoba*, 1ª ed., Barcelona, 1945.